MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80275-28

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

TIETZEL, HEINRICH

TITLE:

IDEE DES GUTEN IN PLATOS STAAT

PLACE:

WETZLAR

DATE:

1894

Master Negative #

91-80275-28

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88PV
DZ8
v.2

Tietzel, Heinrich, 1859-
... Die idee des guten in Platos Staat und der gottesbegriff, von dem Oberlehrer Dr. Heinrich Tietzel ... Wetzlar, Schnitzler, 1894.
16 p. 25½ cm.

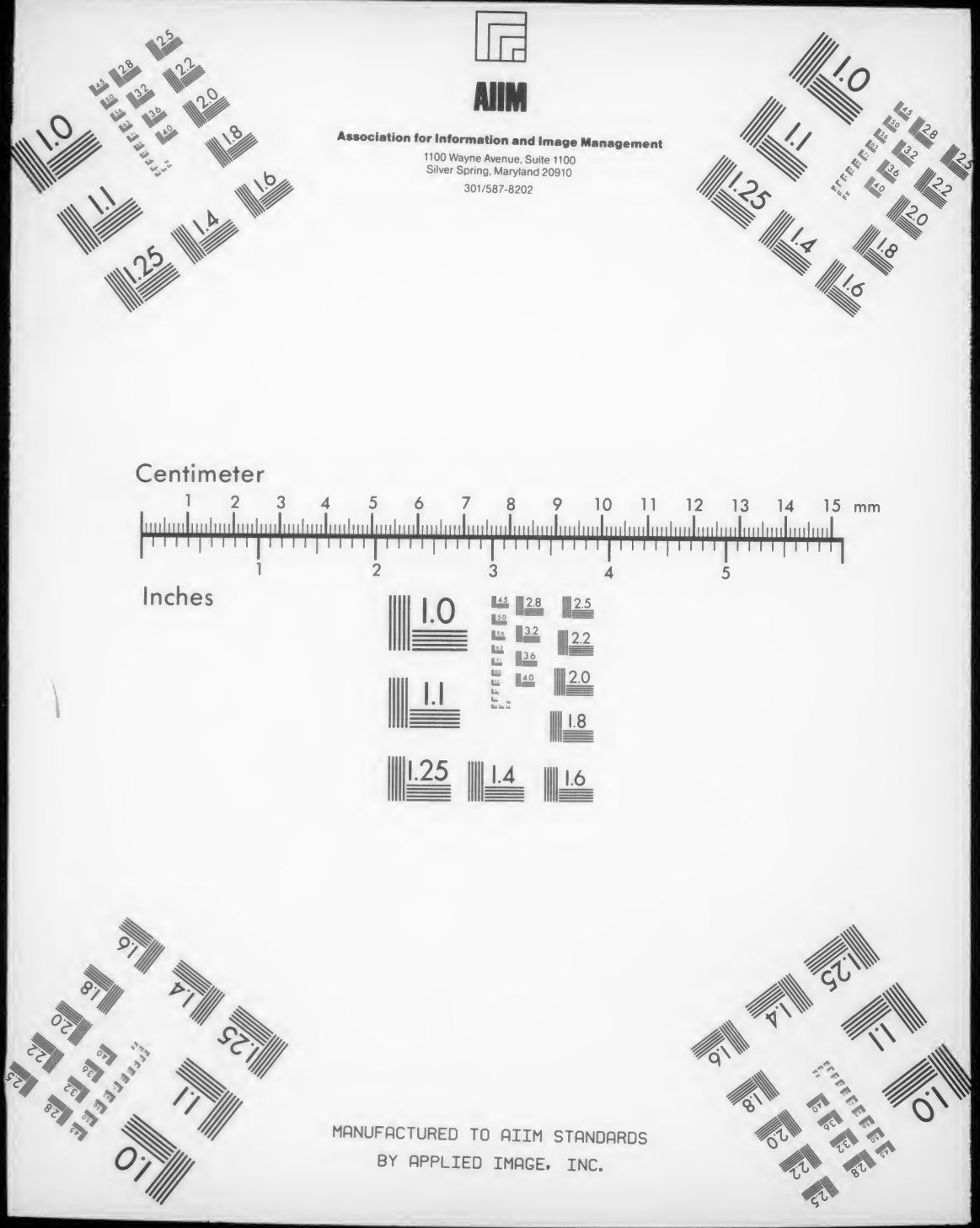
At head of title: Programm des K. Gymnasiums zu Wetzlar ...

491233

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 14
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9-26-91 INITIALS M.B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
1 2 3 4 5
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

88PV
Columbia University
in the City of New York
LIBRARY

no. 1
88PV

PROGRAMM

DES

KÖNIGLICHEN GYMNASIUMS

ZU

WETZLAR

FÜR

DAS SCHULJAHR VON OSTERN 1893 BIS OSTERN 1894.

INHALT:

1. Die Idee des Guten in Platos Staat und der Gottesbegriff. Von dem Oberlehrer Dr. Heinrich Tietzel.
2. Schulnachrichten. Vom dem Direktor Prof. Dr. Fehrs.

Wetzlar 1894.
DRUCK VON FERD. SCHNITZLER.

1894. Progr.-Nr. 467.

88 PV
DZ8 v.2

DUKE UNIVERSITY

Die Idee*) des Guten in Platos Staat**) und der Gottesbegriff.

Der Zweck des platonischen Dialogs „der Staat“ ist, das Wesen (*εἶδος*) der Gerechtigkeit, wie sich dieselbe in einem möglichst guten Gemeinwesen äussert, darzustellen. Dies thut Plato zunächst in rein empirisch psychologischer Weise, macht aber dann bei der Frage nach dem Bildungsgange und den Tugenden eines treuen und tüchtigen Staatsmannes darauf aufmerksam, dass in der angegebenen Art der Untersuchung das Wesen der Gerechtigkeit nie genau (*ἀκριβῶς*) erfasst werden könne, man müsse vielmehr einen weiteren und mühevolleren Weg wählen. Dieser wird im 4. Buche (435 D***) als *μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός* und im 6. Buche (504 B) als *μακροτέρα περίοδος* bezeichnet. Erst nach Zurücklegung dieses weiteren Umweges, spricht Plato bestimmt aus, kann das Wesen jeder Tugend (Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit) klar erkannt werden. Wenn Plato mit der *μ. ὁ.* im 4. Buche auf die bei so wichtigen Dingen unerlässliche philosophisch metaphysische Methode der Untersuchung gegenüber der genannten empirisch psychologischen hindeuten wollte, so bezeichnet er mit der *μ. π.* im 6. Buche nicht allein dieselbe Methode der Untersuchung, welche wir besser vielleicht die dialektische in der speziell platonischen Bedeutung nennen (vgl. Buch 7, 532 B), wie dies unwiderleglich aus den an jene Stelle des 6. Buches wieder anschliessenden Kapiteln 6 u. f. des 7. Buches (521 C ff.) hervorgeht, sondern auch das Ziel derselben, die Erkenntnis des Wesens†) (der Idee) des höchsten Gutes. ††)

Nachdem Plato hervorgehoben, dass ein treuer Staatsmann jenen weiteren Weg wandeln

*) Unter der Idee versteht Plato das dem Inhalte des Begriffes entsprechende wahrhaft Seiende, das objektive Korrelat des Begriffes. Wenn Sokrates erklärt hatte, nur die Erkenntnis der Begriffe gewähre ein wahres Wissen, so schreitet Plato zu der weiteren Behauptung fort, nur dem in den Begriffen Gedachten, den Formen der Dinge, den Ideen, komme wahres und ursprüngliches Sein zu.

**) Die für unsere Aufgabe vornehmlich in betracht kommenden Abschnitte des Staates, Buch 6 (504—511) und Buch 7 (514—518) sollen im folgenden einer eingehenden Analyse unterzogen werden, und am Schluss wird das Ergebnis der Untersuchung kurz zusammengefasst sich anschliessen.

***) Platonis opera quae supersunt recogn. Godofr. Stallbaum.

†) Wiegand trifft wohl in seinem platonischen Staate das Richtige, wenn er *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδία* übersetzt »Wesen vom höchsten Gut,« da das höchste Gut nach Plato, wie wir sehen werden, keine *οὐσία* besitzt.

††) Mit Recht weist Krohn in seinem Werke »der platonische Staat« S. 128 die Anmerkung Prantl's zu 435 D zurück, welcher dort eine Andeutung des Intelligiblen finden will. Auch haben wir es hier wohl nicht blos mit einem Mittel der Dialektik zu thun, um die frühere Auseinandersetzung im 4. Buche, welche allerdings mit der im 6. eng zusammenhängt, wieder ins Gedächtnis zurückzurufen.

müsse, um bei der wichtigsten und vor allen ihm zukommenden Wissenschaft zum Ziele zu gelangen, nennt er auf den Einwurf, ob es denn noch etwas Wichtigeres gebe als die Gerechtigkeit, nicht sofort jene Wissenschaft, sondern kennzeichnet dieselbe zunächst nur in geheimnisvoller Weise als eine ganz besonders wichtige, welche die vollendetste Ausführlichkeit in der Betrachtung erheische. Dann erst, mit wunderbarer Meisterschaft unsere Erwartung spannend, hebt er den Schleier von jenem Geheimnis: „ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα“ und bringt diese Wissenschaft vor nicht als etwas ganz Neues, sondern als etwas ganz Bekanntes, Alltägliches und schon oft Gehörtes (*πάντως αὐτὸ οὐκ ὀλιγάκις ἀκήκοας κτλ.*), die Schwierigkeit des Gedankens in den Nebensatz legend: *ἢ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται* d. h. wodurch das Gerechte und das Übrige (*σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ σοφία*) erst seinen wahren Wert erhält. In derselben neckisch scherzenden Weise, als ob schon bekannt, aber doch noch nicht in genügender Weise erörtert, wird am Schluss des 16. Kap. im 6. Buche der Wert der Kenntnis des höchsten Gutes in das rechte Licht gestellt. Mögen wir auch alles kennen, so bringt es uns keinen Nutzen, wenn wir nicht das Gute kennen. Ebenso, mögen wir auch alles andere besitzen, so hat es keinen Wert für uns, wenn wir nicht das Gute und Schöne besitzen. Der Schluss des 16. Kapitels deutet dunkel auf den Beginn des folgenden hin (*πᾶσαν κτῆσιν — ἡδονή, φρονεῖν — φρόνησις*), wo die zwei Ansichten der *πολλοί*, wie sie Plato verächtlich nennt, kurz besprochen und zurückgewiesen werden, die eine, welche die *ἡδονή*, die Lust für das *ἀγαθόν*, das höchste Gut erklärt, vertreten durch Aristippus und seine Schule, die cyrenaische, die andere, welche die *φρόνησις*, die Einsicht, mit dem Guten identifiziert, vertreten durch Antisthenes und seine Schule, die cynische. Letztere nennt Plato mit noch grösserem Hohne die *κομψότεροι*, die noch mehr gelten wollen, die Prahler, welche selbst nicht wissen, was die *φρόνησις* sei und nur mit Worten spielend, bald die *φρόνησις* mit dem *ἀγαθόν* identifizieren (*φρόνησιν γὰρ αὐτὸ εἶναι ἀγαθοῦ*), bald das *ἀγαθόν* zum Objekt der *φρόνησις* machen (*ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι* sc. *φρόνησιν*) und noch dazu mit derselben Waffe ihre Gegner anzugreifen versuchen. Einen nicht geringeren Fehler begehen Aristippus und die Cyrenaiker, *οἱ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ὁριζόμενοι*, denn sie sind gezwungen das *ἀγαθόν* mit dem *κακόν* zu identifizieren, da sie zugeben, dass es auch ein böse Lust gebe, *ἡδονὰς εἶναι κακάς*.

Nach Widerlegung dieser beiden Ansichten, worin eigentlich der negative Teil der Betrachtung über die Idee des Guten besteht, verlässt Plato dieses Thema mit der abbrechenden Bemerkung, dass darüber, was wirklich gut sei, bekanntermassen zahlreiche Meinungsverschiedenheiten herrschen, und giebt naturgemäss mit wenigen Worten eine Darstellung von dem Unterschiede zwischen dem wirklich Guten und dem Gerechten und Schönen, welche mit einem Preise des höchsten Gutes endigt. Er schliesst dieses so: Bei dem Gerechten und Schönen genügt es den meisten schon, nur den Schein, *τὰ δοκοῦντα*, zu gewinnen, als ob sie gerecht und schön seien oder handelten, während sie das wahre Sein nicht besitzen. Dagegen bei dem wahrhaft Guten kann es keinem genügen, nur den Schein des Guten zu haben, den achtet er gering, sondern er will es vielmehr wirklich besitzen (*τὰ ὄντα ζητοῦσιν*). Die Seele strebt nach ihm ohne Aufhören mit Hintansetzung anderer Dinge im dunklen Gefühle, dass es wirklich sei (*ἀπομαντευομένη τι εἶναι*), und begnügt sich nicht mit einer blossen *πίστις*. Bei einer solchen Beschaffenheit und Wichtigkeit des Guten darf insonderheit kein Staatsmann in irgend einer Beziehung darüber im unklaren bleiben, denn ohne dasselbe ist er nicht im stande, das Schöne und Gerechte

zu bewahren, da er so nicht versteht dasselbe anzuwenden, nicht weiss, inwiefern dasselbe ein Gut ist (*ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν*).

Auf diesen negativen Teil der Untersuchung lässt Plato nun den positiven folgen. Was versteht Plato unter dem höchsten Gut, wenn es nicht *φρόνησις* (*ἐπιστήμη*) nicht *ἡδονή* ist? Mit grosser Zurückhaltung und schüchternem Zögern, worin sich die Schwierigkeit der ganzen Untersuchung dokumentiert, geht Plato zu diesem Teile über. Ist es recht (*δίκαιον*), fragt er, über etwas zu sprechen, was man nicht weiss, oder sind nicht blosse Meinungen (*δόξαι*) ohne Wissen (*ἐπιστήμη*) verwerflich (*αἰσχραί*), von denen die besten unklar (*τυφλαί*) sind, da sie nur durch Zufall das Richtige finden können? Daher will er auch nicht, wie früher bei der Betrachtung des Wesens der Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit darnach fragen, was das Gute an sich sei (*αὐτὶ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθόν*). Dies lässt er zunächst dahingestellt, da es über den genommenen Anlauf hinausgehe, d. h. bis jetzt sei er noch nicht im stande eine vollgiltige Erklärung des Guten, eine Definition desselben zu geben; dagegen verspricht er uns einen Abkömmling (*ἔκγονος*), ein möglichst getreues Abbild desselben (*ὁμοιότατος ἐκείνῳ*), zu zeigen. Von der Idee des Guten selbst spricht Plato, wie wir sehen werden, nur im Vergleich zu jenem *ἔκγονος* und giebt erst am Schluss (517 und 518) kurz seine Ansicht darüber kund. Eine ausführliche Erörterung dagegen über den *πατήρ*, d. h. das Gute an sich, eine Definition desselben, nicht geben zu können, bedauert Plato um so mehr, als er es doch so sehr wünsche. Interessant ist es an dieser Stelle, wie Plato mit dem Worte *τόκος* spielt, welches er einmal synonym mit *ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ* und dann als die schuldigen Zinsen (welche er seinen Zuhörern zahlen müsse) verstanden wissen will. Dementsprechend nimmt er das Wort *πατήρ* einmal in der Bedeutung Vater und dann in der Bedeutung Kapital.

Nach dieser Vorbemerkung folgt die eigentliche dialektische Untersuchung. Es giebt viel des Schönen und Guten und dergleichen in der erscheinenden Welt. Bei jedem einzelnen uns zur Erscheinung kommenden Dinge unterscheiden wir wieder das Ding, wie es wahrgenommen wird und den Begriff, das intelligible Sein desselben. Jenes, z. B. das Schöne oder Gute in der Erscheinung, erkennen wir durch die Organe unserer äusseren Wahrnehmung (*αἴσθησις*), nicht durch das Denken, dieses, das intelligible Sein desselben, erfassen wir durch das Denken, nicht durch äussere Wahrnehmung. Nun ist aber, meint Plato nach der Beschaffenheit der naturwissenschaftlichen Kenntnisse seiner Zeit, von dem *δημιουργὸς τῶν αἰσθήσεων*, dem Werkmeister der Sinnesorgane, die Kraft des Sehens und Gesehenwerdens vor der des Gehörs und der Stimme in besonders vollkommener Weise ausgestattet. Die letzteren Fähigkeiten und die meisten anderen bedürfen nach Platos Ansicht keines hinzukommenden, der Art nach verschiedenen Dritten, damit das Organ des Hörens höre, damit die Stimme vernehmbar werde; dagegen bedarf das Vermögen des Sehens und Gesehenwerdens eines solchen (*ἰδίᾳ ἐπ' αὐτὸ τοῦτο πεφυκός*) eigens von der Natur geschaffenen, damit das Sehvermögen der Augen zur Geltung komme und das Sichtbare, z. B. Farbe, sichtbar werde. Dieses ist das Licht, keine geringfügige *ἰδέα* (im gewöhnlichen Sinne), als Vermittlerin zwischen dem Sehen (*ὄψις*) und dem Sichtbaren (*ὁρατόν*). Der letzte Grund des Lichtes aber ist zu suchen in einem der Götter am Himmel, dem *Ἥλιος*, der Sonne. Sie verleiht also der Sehkraft das klare Sehen, den sichtbaren Gegenständen das Gesehenwerden von jener. Das Verhältnis zwischen der Sehkraft, dem Auge, und der Sonne ist nun dieses. Das Auge ist nicht die Sonne selbst, wohl aber das der Sonne ähnlichste (*ἡλιοειδέστατον*) unter unsern

Sinnesorganen; es empfängt von ihr das Vermögen zu schauen und schaut sie selbst. Die Sonne ist Ursache und Objekt des Schauens.

Daher erklärt Plato die Sonne für den *ἔκγονος*, den Abkömmling des Guten, welchen letzteres als *ἀνάλογον*, sich entsprechend, sich angemessen erzeugte. Das Gute ist also im Reiche des *νοητόν*, des Intelligiblen, inbezug auf die Vernunft und das mit derselben zu erreichende, was der *ἔκγονος* desselben, die Sonne, im Bereiche der erscheinenden Welt inbezug auf das Auge und das damit Geschaute ist. Wie das Auge blind zu sein scheint, sobald die Sonne mit ihren Strahlen die zu beschauenden Gegenstände nicht bescheint, sobald dagegen dieselbe hell leuchtet, alles Sichtbare in voller Klarheit schaut und die Sonne zu umfassen scheint, so ist dann erst die intelligente Seele im stande zu denken, dann erst das zu erkennen, worauf sie sich richtet (*νοῦν ἔχειν φαίνεται*), wenn sie dorthin sich wendet, wo Wahrheit und das wahrhaft Seiende (*ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν*) leuchtet. Diese Wahrheit und das wahrhaft Seiende ist aber nicht, wie wir gleich sehen werden, das Gute selbst, sondern verhält sich zu ihm, wie das Licht zur Sonne, ist also gewissermassen ein *ἔκγονος* desselben. Wenn dagegen die Seele dahin schaut, wo Dunkelheit herrscht, d. h. auf die erscheinende Welt, auf das Werdende und Vergehende, so ist sie angefüllt von einem bunten Wirrwarr von Meinungen (*δόξαι*) und gleicht einem Verstandlosen (*νοῦν οὐκ ἔχοντι*). Dies ist also nicht das eigentliche Gebiet für die Seele, mit solchem Schauen kann sie sich nicht begnügen, hier kommt sie zu keinem Ziele, dies dürfen ihr, wie wir unten weiter sehen werden, nicht einmal blos Vorstufen zur höchsten Erkenntnis, der des Guten sein. Denn dieses (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*) ist es, was dem Erkannten die Wahrheit, d. h. die Erkenntnis, dass es wirklich sei, und dem Erkennenden die Kraft verleiht, diese Wahrheit zu erkennen.

Die Idee des Guten ist also Grund und Ursache des Wissens und der Wahrheit, als der mit dem *νοῦς* erkannten, ist also etwas Grösseres als die Erkenntnis, das Wissen und die Wahrheit, da sie Ursache derselben ist. Jene sind dem Guten ähnlich (*ἀγαθοειδῆ*) wie das Licht und das Auge *ἡλιοειδῆ*. Daher ist es, sagt Plato, ein grosses Vergehen, mit Aristipp die Idee des höchsten Gutes mit der *ἡδονή* identifizieren zu wollen.

Wie ferner, so fährt Plato im Bilde vergleichend fort, die Sonne den erscheinenden Dingen nicht allein die Fähigkeit verschafft, gesehen zu werden, sondern ihnen auch Entstehen, Wachstum und Gedeihen verleiht, ohne selbst das Werden zu sein, so wird auf dem Gebiete des Intelligiblen durch die Teilnahme am Guten dem Erkennbaren nicht allein Erkennbarkeit, sondern auch Sein und Wesenheit (*καὶ τὸ εἶναι καὶ ἡ οὐσία*) verliehen, ohne dass das Gute selbst Wesenheit und Wirklichkeit besitzt, denn es überragt dieselbe weit an Würde und Macht.

So setzt also Plato die Idee des Guten über den Spender des Lichtes, die Sonne, den Apollo (*λύκειος*) der Alten, was für die damalige Zeit etwas Wunderbares sein musste, um so mehr als jenem Wesen keine Wirklichkeit inhärieren sollte, denn dass es etwas über den Bereich der sichtbaren Welt Hinausgehendes gäbe, war für die meisten damals neu und musste Lachen erregen.

Indessen führt Plato das genannte Gleichnis noch weiter aus, er will nichts, was auf das Gute bezug hat, auslassen. Kurz ruft er uns noch einmal die verglichenen Dinge, die Sonne und das Gute, ins Gedächtnis zurück. Die Idee des Guten soll man sich denken als Königin auf dem Gebiete des Intelligiblen, des durch die Vernunft Wahrnehmbaren, die Sonne auf dem Gebiete des Sichtbaren. Beide Reiche, das des *νοητόν* und das des *ὁρατόν* vergleicht er nun mit

einer beliebig in zwei Teile geteilten Linie. Jeder dieser beiden Hauptteile soll wieder in derselben Weise geteilt werden. Die beiden so entstandenen Gebiete des *ὁρατόν* umfassen 1. die *εἰκόνες*, Bilder, d. h. Schatten, Abspiegelungen im Wasser u. s. w. und 2. die *ζῶα* und dgl. d. h. die Originale jener Bilder, wirklich lebende Wesen. Gegenstände aus dem Gebiete der Natur und Kunst. Was die Erkennbarkeit beider angeht, so sind diese deutlicher als jene. Die beiden entstandenen Gebiete des *νοητόν* umfassen 1. das *δοξαστόν*, Meinungen, blosses Glauben, entsprechend den *εἰκόνες* und 2. das *γνωστόν*, das eigentliche wahre Wissen, entsprechend den Originalen der *εἰκόνες*. Wie nun im Bereiche der sichtbaren Welt die direkte Erkenntnis vermittelt wird durch die Organe der äusseren Wahrnehmung, das Auge, so wird im Reiche des Intelligiblen dieselbe vermittelt durch das Organ der inneren Wahrnehmung, die Seele. Beim Streben nach der Erforschung der letztgenannten zwei Gebiete verfährt dieselbe folgendermassen. Dort, im Bezirk des *δοξαστόν*, ist sie gezwungen auszugehen von Hypothesen, gelangt aber auf diesem Wege zu keinem Urgrunde des Wissens, sondern nur zu einem gewissen Ziele, indem sie sich des sinnlich Wahrnehmbaren, der *εἰκόνες* und deren Originale bedient. Hier, im Bezirk des *γνωστόν*, beginnt sie freilich auch mit einer Hypothese, gelangt aber zu einem bedingungslosen Urgrund (*ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον*), nur mit reinen Begriffen die Untersuchung führend, ohne Beihülfe der Bilder, deren sie dort bedurfte. Mit kurzen Worten sind in der Gegenüberstellung obiger beider Gebiete die Hauptunterschiede der Philosophie und Mathematik gegeben. Diese setzt Plato jener behufs näherer Erläuterung obigen Gedankens weiter vergleichend zur seite. Die Mathematiker setzen bei ihren Beweisführungen die Begriffe, z. B. von gerad und ungerad, von Winkeln u. s. w. als bekannt voraus, geben keine Rechenschaft darüber und machen an diesen sichtbaren, willkürlichen Dingen ihre Untersuchungen für die Dinge überhaupt, z. B. für das intelligible Viereck. Ebenso bedienen sich dieselben in der Stereometrie der Körper, um durch sie zum Schauen der Urbilder derselben zu gelangen, welche man doch nur mit dem Geiste schauen kann; sie machen also das Sichtbare zu ihrem Prinzip und werden darüber am Schluss der Untersuchung nicht klarer als vorher.*) So ist es auch im erstgenannten Bezirk, dem des *δοξαστόν*. Die Seele kommt über ihre Hypothesen nicht hinaus, gelangt nicht zum Ziele, da sie nur mit wandelbaren Dingen operiert. Denn sie ist gezwungen sich der Bilder zu bedienen, nicht nur derer, welche der niederen Körperwelt nachgebildet sind, sondern auch dieser selbst, welche ja im Verhältnis zu jenen noch deutlich und wertvoll erscheint.

Anders ist es im zweiten Bezirk des *νοητόν*, dem des *γνωστόν*. Hier ist auf rein dialektischem Wege die Untersuchung zu führen (*λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει*), rein mit Begriffen zu arbeiten. Die Hypothesen, von denen ausgegangen wird, sind keine als erwiesen angenommene Urprinzi-

*) Die Geringschätzung, mit welcher Plato hier von der Mathematik spricht, ist nur scheinbar. Die eigentlich philosophische Erkenntnis, die Dialektik mit ihren höchsten Zielen, soll nur um so erhabener dadurch gekennzeichnet werden. Es ergiebt sich daraus auch kein Widerspruch gegen die sonst bei ihm so entschieden hervortretende Hochachtung der Mathematik, denn gerade dadurch, dass er diese Wissenschaft als eine unerlässliche Vorstufe der Dialektik bezeichnet, weist er ihr die ihr gebührende höchst bedeutende Stelle in dem Organismus des geistigen Lebens an. Das Urteil aber, dass sie aus dem angegebenen Grunde nicht für die wichtigste aller Wissenschaften gelten könne, teilen mit Plato die grössten Philosophen alter und neuer Zeit. Vgl. Wiegand a. O. S. 323 f. Anmk. und „Geschichte der Mathematik" Wormser Prüfungsprogramm 1853.

pien, sondern wirkliche Hypothesen, gleichsam ἐμβάσεις und ὁρμαί, Sprungbretter, Pforten und Anfangspunkte, um zu dem voraussetzungslosen Urgrund aller Dinge (ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν), dem höchsten Guten, zu gelangen. Von hier aus, an ihm sich haltend, es zum Grundprinzip von allem machend, gelangt die Untersuchung zu ende, erkennt sie alles. Die Vernunft kommt von Begriffen, durch solche, zu reinen Begriffen und endigt darin.

Hier liegt der Kern und Angelpunkt, der Zweck der abschweifenden Episode von den beiden Reichen. Der hohe Wert und die grosse Wirkung des höchsten Gutes spiegelt sich darin ab. Der Weg zu ihm ist ein absoluter, rein voraussetzungsloser. Erst durch Erreichung dessen gelangen wir zu einer vollständigen Erkenntnis, zum Ende derselben, zum Schauen der Ideen durch solche, denn die Idee des Guten ist der Grund und Zentralpunkt aller Erkenntnis, durch sie wird unsere Erkenntnis eine vollständige. Sie ist aber auch auf dem Gebiete des Erkennbaren das letzte, was wir erkennen können (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταίᾳ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), sie ist nur mit Mühe zu schauen (μόγις ὁρᾶσθαι).

Um ein noch klareres Bild der Idee des höchsten Gutes zu entwerfen, benutzt Plato im Beginn des 7. Buches ein viel bewundertes Gleichnis. Er zeigt uns darin, welchen Weg und welche Stufen der Entwickelung der Mensch bis zur vollen Erkenntnis des höchten Gutes zurückzulegen hat und welche Wirkungen diese Erkenntnis auf das Leben dessen ausübt, welcher zu derselben gelangt ist.

Das Bild, welches Plato vor unsern Augen entrollt, ist nun folgendes. Wir sehen Menschen, welche von Jugend auf in einer Höhle, dem Dunklen zugewandt, an Haupt und Schenkeln so gefesselt sind, dass ihnen nur gestattet ist, nach vorn zu schauen. Durch die im Rücken derselben befindliche Öffnung der Höhle strömt von einem in der Ferne brennenden Feuer Licht ein. Vor der Höhle her, dieselbe senkrecht schneidend, führt ein Weg, und längs demselben, wächst jener, ist eine kleine Mauer aufgeführt. Auf jenem Wege nun wandeln Menschen, allerlei über die Mauer hinwegragende Gegenstände, wie Statuen von Menschen und sonstigen lebenden Wesen aus Stein und Holz tragend; einige dieser Menschen mögen sprechen, andere schweigen. Da jetzt die Gefesselten in der Höhle nichts weiter gesehen haben als ihre Schatten, welche von dem Feuer aus auf die gegenüberliegende Wand der Höhle geworfen werden, und auch weiter nichts von den vorübergetragenen Dingen als deren Schatten sehen, so werden sie, falls ihnen die Möglichkeit der Rede gegeben ist, jene Schatten ebenso benennen zu müssen glauben, wie die Originale derselben benannt werden, dieselben für wirklich halten. Dementsprechend würden sie, wenn die gegenüberliegende Wand den Ton der sprechend auf dem genannten Wege Vorübergehenden reflektierte, die Schatten für die Sprechenden selbst halten, also wieder für etwas Reales (ἀληθές). Wenn man nun einem der Gefesselten plötzlich seine Fesseln nähme, denselben sich umdrehen und auf die wirklichen Bilder sehen hiesse, so würde er anfangs durch den Glanz geblendet, dieselben nicht anzuschauen vermögen; sagte ihm dann aber jemand, nachdem er sich gewöhnt das Hellere zu schauen, bis dahin habe er nur Schatten gesehen, jetzt sei er dem wahrhaft Seienden näher gerückt, jetzt sehe er die wahren Gegenstände, so würde er ganz verwirrt den damals geschauten Schattenbildern mehr Realität zuschreiben als den jetzt geschauten Gegenständen. Alles dieses ist eine Folge der Gewohnheit. Die Veränderung kommt so plötzlich, dass jener seinen Sinnen nicht trauen mag. Wird nun der von den Fesseln Befreite gezwungen, aus dem Halbdunkel der Höhle sogar in das helle Licht zu schauen, so wird er, von Augenschmerzen

gequält, davoneilen, sich wieder zu den Schattenbildern wenden, welche er anzuschauen vermag, und bei seiner früheren Meinung verharren. Soll endlich jener aus der Höhle an das helle Licht der Sonne geführt werden, so sind seine Augen geradezu geblendet, sodass er infolge der plötzlichen Veränderung von Dunkelheit und Licht nichts von den genannten Gegenständen anzublicken im stande ist. Gewöhnung ist daher vor allen Dingen nötig, um das Licht zu ertragen und in demselben die Dinge zu schauen. Zuerst muss er die Schatten der verschiedenen Gegenstände etwa im Wasser zu betrachten versuchen, dann die Gegenstände selbst, dann den gestirnten Himmel während der Nachtzeit und endlich die Sonne selbst. Dann erst ist es ihm möglich, Betrachtungen anzustellen über das Wesen der letzteren, über den durch sie bewirkten Wechsel der Jahreszeiten, ihre Wirkungen im Reiche der sichtbaren Natur. Auf diesem Wege gelangt er schliesslich durch Kombination zu der Erkenntnis, dass die Sonne die Ursache der Schatten in der Höhle war, dass sie den Dingen in der sichtbaren Natur Ursprung, Gedeihen und Wachstum verleiht. Daher wird er denn auch mit Recht die Sonne als die Ursache der allmählichen Erkenntnis aller jener Erscheinungen anerkennen. Vom vermeintlichen Wissen ist er stufenweis gelangt zur Ueberlegung, ob dieses Wissen ein wahres sei, dann zu der Vermutung, dass dasselbe ein falsches sei, dann zu der Ahnung des Wirklichen und endlich zum wahren Wissen selbst.

Jetzt soll der eben zum Licht und zum Wissen Gelangte an seine frühere Lage, an seine Mitgefangenen, an sein früher vermeintliches Wissen, das er jetzt mit Recht δόξα nennt, zurückdenken. Da ist es nicht zu verwundern, dass er jene bemitleidet und, selbst wenn es Ehrenbezeugungen unter ihnen inbetreff genauer Unterscheidung der Schatten in der Höhle gäbe, nicht wünscht dorthin zurückzukehren, sondern jenes Wissen verachtet und mit Achilleus spricht, dass er lieber auf der Oberwelt, der des Lichtes, als Tagelöhner einem armen Manne dienen wolle als in der Unterwelt jenes Scheinleben führen und jenes Scheinwissen besitzen.

Käme ein solcher trotzdem einmal wieder in seine frühere Lage ganz plötzlich zurück, so würden seine Augen zuerst wiederum durch den jähen Wechsel von Licht und Dunkelheit geblendet sein. Sollte dieser dann den Gefesselten von dem, was er gesehen und erkannt, erzählen, dieselben bereden auch hinaufzusteigen und den Versuch zur Befreiung derselben machen wollen, so würde er den grössten Widerstand bei ihnen finden.

Dieses Bild mit seinen Einzelheiten will Plato auf die sichtbare Welt und auf den idealen Bildungsgang oder auf die Bildungsfähigkeit der Menschen bis zur höchsten Erkenntnis angewendet wissen mit besonderer Berücksichtigung der vorigen Erörterungen. Er selbst giebt uns den Schlüssel, die Erklärung obigen Gleichnisses.

Die unterirdische Höhle ist die erscheinende Welt, das in der Ferne leuchtende Feuer ist die Sonne. Wer sind aber die armen Unglücklichen, an Haupt und Schenkeln Gefesselten, und was sollen die Fesseln bedeuten, welche jene an der Erkenntnis der wirklichen Dinge und des Lichtes hindern? Plato selbst sagt es uns nicht; doch können wir es wohl aus dem Zusammenhange und dem Zwecke, welchen er mit diesem Bilde verbindet, erraten. Es sind die Menschen in dem Zustande, bevor sie sich erhoben haben, zu der Erkenntnis des wahren Seins, der Ideen, vorzudringen; die Fesseln sind der Bann, welcher, sie festhaltend an der Betrachtung des Irdischen (μὴ ὄν), an dem Dunklen (σκοτώδες), dem Bereiche des wandelbaren Werdens, sie an der höheren Erkenntnis des ἔν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον hindert. Ganz allmählich wird derselbe durchbrochen durch Regung des Strebens nach dem Höheren, denn das Wissen davon ist der Seele

ursprünglich eingeboren. Im Gleichnis wird dieses dargestellt durch Lösung der Fesseln, Gewöhnung an das Schauen sichtbarer Gegenstände von dem Halbdunkel der Grotte aus und schliessliches Hervorführen an die Oberwelt, wo durch eine vierfache Vorbereitung entsprechend den am Schluss des 6. Buches angegebenen Bereichen des Seins der Blick auf das Schauen der Sonne hingeleitet, an dasselbe gewöhnt wird. Dementsprechend ist das Hinaufsteigen an die sichtbare Welt das allmähliche Sicherheben der Seele in das Reich des Intelligiblen (*εἰς τὸν νοητὸν τόπον ἄνοδος*).

Wie in der sichtbaren Welt nach Platos Ansicht die Sonne das letzte ist, was wir mit unseren Augen erkennen können, so ist im Reiche des Intelligiblen die Idee des Guten das letzte und zugleich das Schwierigste, bis zu welchem wir vermittelst der Vernunft gelangen können. Und wie wir gesehen haben, dass in der sichtbaren Welt die Sonne, nachdem sie erkannt, gleichsam die Ursache ist von allen jenen Beobachtungen und Anschauungen, welche der an die Oberwelt Geführte bekam, dass sie nämlich allem Sichtbaren Ursprung, Wachsen und Gedeihen verlieh, so muss der, welcher zur Erkenntnis der Idee des Guten einmal gelangt ist, bekennen, dass sie die Urheberin alles Rechten und Schönen ist, sie, welche im Reiche des *ὁρατόν* das Licht und den Herrn (*κύριον*) desselben, die Sonne, als ihren *ἔκγονος* schuf und, auf dem Gebiete des *νοητόν* selbst Herrscherin, Wahrheit (*ἀλήθειαν*) und Erkennbarkeit (*νοῦν*) aus sich hervorgehen lässt. Sie muss der erkennen, welcher mit Verstand (*ἐμφρόνως*) handeln will sowohl für sich als im Interesse des Allgemeinen (*ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ*).

Wie ferner in jenem Gleichnis der, welcher einmal die Sonne geschaut hat, sich nicht zurücksehnt nach den Schattenbildern und dem Schattenleben der Höhle, so will auch die Seele, welche das höchste Gut in der denkbaren Welt erkannt hat, sich nicht mehr mit menschlichen Angelegenheiten beschäftigen, sondern strebt stets nach dem Höheren (*ἄνω ἀεὶ ἐπείγονται*) und will dort verweilen. Was Wunder auch, dass ein solcher, in das Reich der niederen Welt (*ἐπὶ τὰ ἀνθρώπεια*) zurückversetzt, von den göttlichen Dingen fort (*ἀπὸ θείων*), — Plato fasst also die höchste Idee unter das Göttliche zusammen — sich linkisch stellt und unerfahren scheint vor Gerichtshöfen und an anderen Orten, wo über den Schatten der Gerechtigkeit von solchen gestritten wird, welche das Wesen der Gerechtigkeit nie geschaut haben, da er ja von dem hellsten Lichte fort ganz plötzlich in die Dunkelheit geraten ist. Nach hinreichender Gewöhnung wird er jedoch unvergleichlich besser unterscheiden können, was jene Schattenbilder sind und woraus sie bestehen, da er die ewigen Urbilder der Erscheinungen, die Ideen, geschaut hat. Den Schatten in der Höhle sind also die Erscheinungen auf der irdischen Welt, das Werdende, zu vergleichen, die Originale derselben den ewigen Urbildern, den Ideen.

Mit Auslegung des angegebenen Gleichnisses hat Plato die Darstellung der Idee des Guten und die Methode, wie wir zur Erkenntnis derselben gelangen, beendigt. Seinem Zwecke und Plane gemäss lässt er die Anwendung der gewonnenen Resultate folgen. Das Hauptziel der Jugendbildung in einem geordneten Gemeinwesen und insonderheit bei denen, welche einstmals die Leiter desselben sein sollen, muss die Erkenntnis des höchsten Gutes sein. Die Methode und die Stufen, welche bis zu demselben innezuhalten sind, sind dieselben, wie wir sie oben im Gleichnis dargestellt haben. Wenn aber ein berufener Leiter des Staates zum Schauen des Höchsten, zum Reich des Wahren gelangt ist, darf er dort nicht verweilen, sondern muss wieder in das Reich der Dunkelheit, des Werdens und Vergehens hinabsteigen und seine früheren Mitgefangenen von

ihrem vermeintlichen höchsten Gut fort zur Wissenschaft, welche das sittlich gute Leben schafft, zur höchsten Klarheit der Erkenntnis führen. Das ist die Wissenschaft der Wissenschaften, die Dialektik, welche „von der Ahnung des Guten geleitet, alles ordnet, über alles Rede und Antwort giebt, das Gedachte mit dem richtigen Wort bezeichnet und sowohl das Gebiet des Denkens, wie das des Sittlichen beherrscht."

Auf Grund obiger eingehenden Erörterung der für unsere Aufgabe in betracht kommenden Abschnitte des platonischen Staates wollen wir nun im folgenden versuchen eine zusammenhangende Darstellung der Idee des Guten zu geben. Es werden hier und dort Fragen, welche im ersten Teile ihre Beantwortung nicht gefunden haben, berücksichtigt und am Schluss wird, soweit es bei den dunklen Andeutungen Platos im Staate möglich ist, das Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten besprochen werden. Auch einige Anklänge an den christlichen Gottesbegriff mögen dort in aller Kürze angeführt werden.

Die Stelle, an welcher Plato die Episode von der Idee des Guten eingeflochten hat, ist die wichtigste im ganzen Dialog, wie ja auch die Wissenschaft von dieser Idee die erhabenste, die grösste ist (*μέγιστον μάθημα*). Es handelt sich dort um die Erziehung eines tüchtigen Lenkers im Staate. Derselbe muss Philosoph sein. Als solcher allein erkennt er die Idee der Gerechtigkeit, nach welcher der Staat zu ordnen ist. Ihm als berufenen Lenker des Staates darf es aber nicht genügen, sich auf dem Wege psychologischer Untersuchung eine ungenaue Kenntnis aller anderen Ideen und der der Gerechtigkeit zu verschaffen, sondern er muss den weiteren, wenn auch beschwerlicheren Weg (*μακροτέραν καὶ πλείω ὁδόν*) einschlagen, auf dem Wege der dialektischen Forschung die höchste Wissenschaft kennen lernen, zur Erkenntnis der Idee des höchsten Gutes gelangen.

Die Idee des Guten aber ist nicht etwas im Leben und in den Verhältnissen der Menschen Erkennbares, daher auch nicht die Lust (*ἡδονή*) des Aristipp und der Cyrenaiker, auch nicht die zweifelhafte und mannigfach interpretierbare Einsicht (*φρόνησις*) des Antisthenes und der Cyniker, sondern sie ist etwas spezifisch Platonisches, der Welt des Intelligiblen Angehörendes, rein mit der Vernunft zu Erfassendes. Die Wissenschaft von der Idee des Guten ist daher auch die grösste, aber wir besitzen, sagt Plato, noch keine genaue Kenntnis derselben. Daher ist es schwer zu sagen, was die Idee des Guten selbst sei, schwer eine Definition derselben zu geben. Es muss vorerst genügen, einen ihr angemessenen, ihr entsprechenden Abkömmling (*ἔκγονος*) zu zeigen. In Analogieen mit diesem eröffnet uns Plato, was er über die Idee des Guten selbst im Staate dargestellt hat. Der Grund, weshalb Plato diese Darstellungsform wählt, liegt wohl darin, dass er uns das Gute bei der Schwierigkeit seiner Erkenntnis doch möglichst klar und in seiner vollen Würde vorführen wollte. Denn hätten wir wohl einen deutlichen Begriff von seinem Wesen und Inhalte bekommen, wenn er einfach gesagt hätte, sie ist das *ἕν*, das *παράδειγμα* der Ideen? Wir wissen nämlich, dass Plato in der späteren Form seiner Lehre das Gute vorzugsweise als das Eins bezeichnete. Auch darin liegt offenbar eine bedeutende Schwierigkeit für die Bestimmung der Idee des Guten, dass sie unter den Ideen die allgemeinste ist, denn sie ist die höchste aller Ideen und diese nehmen alle an ihr teil. Dieser Schwierigkeit war Plato sich wohl bewusst und er verzichtete deshalb darauf, die Idee des Guten durch einen Begriff zu erklären. Er erkannte

vielleicht sogar die Unzulänglichkeit der begrifflichen Erklärung ihres erhabenen Wesens; es scheint, als wäre er hier am Ende der Fähigkeit auf dem Gebiete der Dialektik angekommen. Das Endliche vermochte das Unendliche nicht mehr zu erfassen.*)

In der zusammenfassenden Darstellung der Meinung Platos über die Idee des Guten (517 B u. C) können wir 3 Hauptteile dispositionsartig für die ganze Betrachtung unterscheiden:

1. Im Reich des Intelligiblen ist die Idee des Guten die letzt erkennbare, d. h. sie ist die höchste der Ideen: *ἐν τῇ γνωστῷ τελευτῇ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι.*

2. Sie ist letzter Grund der Ideen und der einzelnen Abbilder, letzte Ursache aller Vollkommenheiten: *πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα ἔν τε νοητῇ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.*

3. Sie ist höchstes Grundprinzip für die einzelnen Handlungen des Menschen: *ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.*

Diesen drei Gesichtspunkten wird sich unsere Betrachtung unterordnen lassen.

Die Idee des Guten gehört also zunächst dem Reiche der Ideen an, dem des Intelligiblen, des *νοητόν*. Hier ist sie die höchste aller Ideen, der Gipfelpunkt derselben, sie steht über denselben, denn sie ist grösser als die Gerechtigkeit, Tapferkeit, Weisheit und Besonnenheit (504 D), welche als Ideen sowohl als auch als Abbilder derselben unter den andern schon für sich am höchsten stehen. Sie ist höher als das Gerechte und Schöne (505 D), denn hierbei genügt es den meisten, nur den Schein davon zu besitzen, während sie der Wirklichkeit fern bleiben. In Beziehung auf das Gute genügt es aber niemand, nur den Schein zu besitzen, sondern ein jeder strebt nach dem wirklichen Besitz, den Schein achtet er gering. Ohne Aufhören strebt die Seele nach demselben in der richtigen Ahnung von einem Höchsten. Der Gegenstand eines solchen Strebens kann kein geringer sein. Wie im Reiche des Sichtbaren die Sonne, ihr *ἔκγονος*, so ist im Reiche des Intelligiblen, dem eigentlichen Gebiete der Erkenntnis, die Idee des Guten Königin (508). Daher ist auch sie der höchste Gegenstand der Erkenntnis (*μέγιστον μάθημα* 503 E, 504 D u. E, 505 A); dadurch bekommen wir erst einen rechten, klaren Begriff von allen anderen Tugenden (Gerechtigkeit, Tapferkeit, Weisheit und Besonnenheit); erst durch die Teilnahme an ihr werden gerechte Handlungen heilsam und nützlich, ohne sie ist keine Wissenschaft uns nützlich, kein Besitz erspriesslich (534 B, 540 A). Insonderheit darf daher kein Staatsmann darüber im unklaren bleiben, da er ohne sie nicht im stande ist, das Gerechte zu bewahren, welches doch die Grundlage des Staates ist.

Wie aber die Idee des Guten der höchste Gegenstand der Erkenntnis ist, so ist sie auch der letzte. Im Gebiete der sichtbaren Welt ist die Sonne das Höchste zugleich und das Letzte, was wir mit dem Organ der äusseren Wahrnehmung, dem Auge, nachdem wir dasselbe in der gehörigen Weise geübt und an das Schauen ihrer glanzvollen Erscheinung gewöhnt haben, zu erkennen vermögen. Entsprechend ist im Bereiche des Intelligiblen die Idee des Guten das Letzte,

*) Ähnlich lautet das Bekenntnis des Kirchenvaters Augustinus über das Wesen des dreieinigen Gottes (de trinitate dei). Einst wandelte er, so erzählt man, in Nachdenken über die Dreieinigkeit Gottes versunken, am Meeresstrande. Dort traf er ein Kind, welches am Meere spielend eine kleine Grube in den Sand gegraben hatte und mit seinen Händen Meerwasser in dieselbe schöpfte. Er fragte dasselbe, was es beginne, und erhielt zur Antwort: „Ich will das Meer ausschöpfen." Da musste er sich bekennen, dass er es ähnlich mache wie das Kind, wenn er versuche mit seinem endlichen Verstande das unendliche Wesen Gottes zu erschöpfen.

was wir mit der Vernunft nur mit Mühe (*μόγις*) erfassen können. Wie schwer aber und mühevoll, zugleich aber wie wichtig es ist, zu jener höchsten Erkenntnis zu gelangen, davon geben uns die früher besprochenen Gleichnisse, welcher sich Plato bedient, hinreichenden Beweis. Die Wichtigkeit dieser Erkenntnis werden wir im folgenden noch näher würdigen lernen.

Wie nämlich die Idee des Guten über allen Ideen steht, so ist sie auch der letzte Grund und das Vorbild derselben und zwar nicht dieser allein sondern jeder Vollkommenheit. Wir müssen hier ausgehen von unserem ersten Gleichnis. Wir fanden dort (508 C) ein richtiges Verhältnis zwischen der Vernunft, den Ideen und der Idee des Guten einerseits und der Sehkraft, dem Gesehenen und der Sonne anderseits. Wem das von der Sonne ausgestrahlte Licht zu vergleichen sei, haben wir nicht genügend nachgewiesen. Wir sagten nur, dass sich das Licht zur Sonne verhalte wie Wahrheit und Erkenntnis zur Idee des Guten. Stumpf*) weist mit Recht die Ansichten Steinharts und Susemihls, welche es auf die Vernunft und die Ideen beziehen, zurück. Ich kann nicht umhin mich seiner Ansicht anzuschliessen. So kurz wie möglich will ich dieselbe hier mitteilen: Alle Bedingungen der geistigen Erkenntnis sind in dem Gleichnis gegeben. Es ist jedoch keine Substanz da, der das Licht entspräche, wohl aber sind Relationen vorhanden, worin die Bedeutung des Lichtes für die Analogie liegt. Die eigentümliche Natur des Lichtes beruht, wie wir früher sagten, nun darin, dass sie sich auf das Gesehene und den Sehenden bezieht, beide verbindet. Beim Geistigen ist dies naturgemäss ein Verhältnis zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten und zwar dasjenige, welches wirkliche Erkenntnis verschafft, sobald ersterer sich auf letzteres richtet. Wie das Licht von der Sonne, so stammt dies von der Idee des Guten. Dasselbe besitzt sie ewig, wie die Sonne das Licht, wodurch vorausgesetzt wird, dass sie sowohl erkennend als erkannt ist. Daher ist das Erkennende durch sein Erkennen und das Erkannte durch sein Erkanntsein ihr ähnlich (509 A). Die Mitteilung des Erkennens seitens der Seele und des Erkanntwerdens seitens der Idee ist aber nur möglich, wenn, wie die Sonne nicht blos das Licht, sondern alles Körperliche, dem sie es verleiht, so die Idee des Guten Seelen und Ideen erzeugt. (So schliesst Stumpf a. O.)

Kurz, wie wir im Reich des Sichtbaren erst, nachdem wir die Sonne geschaut haben, über ihre Wirkungen uns Klarheit verschaffen können, so vermögen wir auch im Reiche des Intelligiblen erst, nachdem wir die Idee des Guten erkannt haben, uns eine Vorstellung von ihren Eigenschaften und Äusserungsweisen zu machen. Sie verleiht Erkenntniskraft der erkennenden Vernunft oder der Seele und Erkenntnis den Ideen, worauf sich jene richtet. In dieser Beziehung sind beide, Seele und Ideen, der Idee des Guten ähnlich; dadurch ist sie aber zugleich, wie die Sonne dem Gesehenen nicht allein Sichtbarkeit sondern auch Entstehen, Wachstum und Gedeihen giebt, letzter Grund der Ideen, nicht der Seele, wiewohl auch sie erst durch die Wirkung der Idee des Guten wird, was sie ist. Vgl. Stumpf a. O. S. 213 Anmerk. 3. Sie verleiht ihnen nicht blos Erkennbarkeit, sondern auch Sein und Wesen (*τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν* 309 B), nicht *γένεσιν*, da sie ewig sind. Die Ideen sind also durch die Teilnahme an der Idee des Guten das, was sie sind. Die Idee des Guten selber ist aber keine *οὐσία*, sondern übertrifft dieselbe an Würde und Macht. Sie steht über den Ideen in demselben Masse, wie die Ideen über den sichtbaren Dingen,

*) »Das Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten« in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, neue Folge Bd. 54 S. 211 Anmerk.

ihren Abbildern; diesen kommt ohne die Ideen keine *οὐσία* zu, wie jenen nicht ohne die Idee des Guten. Die Ideen sind schon an sich vollkommen, aber die Idee des Guten in viel höherem Masse; sie ist nicht *οὐκ οὐσία* allein deshalb, weil sie über den Ideen steht, sondern weil sie in das Reich des Geistes versetzt ist.

Von hier aus herrscht sie über die Ideen als Königin (*κυρία*, 517 B C) und lässt sie an ihrem eigenen Wesen teilnehmen. Dies ist also der Grund, weshalb die Idee der Gerechtigkeit erst auf dem längeren und beschwerlicheren Wege, dem zur Erkenntnis der Idee des Guten, vollständig und genau erkannt wird. Ebenso ist es mit den einzelnen Abbildern der Ideen, dem Gerechten und Schönen. Indem diese unmittelbar an den Ideen teilnehmen, nehmen sie mittelbar an der Idee des Guten selbst teil und werden erst mit ihr voll erkannt.

Dadurch wird endlich die Idee des Guten, wie jede Idee auf ihrem beschränkten Gebiete letzter Grund und letzte Ursache der Vollkommenheit ist, in dem allumfassenden Reiche der Ideen, des Intelligiblen, letzte Ursache der grössten Vollkommenheit und Schönheit überhaupt, sie ist Urprinzip des Alls (*ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή*). Als Schöpferin des Lichtes und der Sonne, welche allem Irdischen Entstehen, Wachstum und Gedeihen verleiht, ist sie mittelbar auch letzte Ursache alles dieses.

Wie unser leibliches Auge bei der Dunkelheit der Nacht blind zu sein scheint, dagegen bei den hellen Strahlen des Sonnenlichtes alles in voller Klarheit schaut, so gelangt unser geistiges Auge, unsere Vernunft, wenn sie auf das Reich der Dunkelheit, des Werdens und Vergehens ihren Blick richtet, nur zu eitlen Meinungen; wenn sie sich dagegen dem Reiche des Höchsten, der Idee des Guten zuwendet, so umfängt sie helle Klarheit und Wahrheit, Ausstrahlungen der Ideenkönigin. Durch sie also wird sie gewissermassen in den Stand gesetzt, wie das Auge durch die Sonne, ihre volle Kraft zu entfalten, hell zu schauen; durch sie wird unsere Kenntnis eine vollständige.

Hierin liegt auch der Grund, weshalb wir nach der Erkenntnis der Idee des Guten mit Ansetzung aller Kräfte streben müssen (504 D u. E). Wer dieselbe aber einmal erkannt hat, der will sich nicht, wie jener aus der Höhle an das Tageslicht Geführte, wieder von dort fortwenden, sondern ewig in jenem Glanze verharren. Erkennen aber muss sie ein jeder, vor allen jedoch muss ein berufener Staatslenker dieselbe schauen, denn erst darnach erkennt er alle Ideen vollständig und dadurch ist er dann wieder im stande, die Abbilder derselben zu bewahren z. B. Recht und Gerechtigkeit zu handhaben, worin ja seine besondere Aufgabe besteht. Also nach dem Guten muss er trachten, dasselbe zum Massstabe seiner Handlungen machen und dann Staat und Bürger beglücken (540 A.), indem er nicht, nachdem er zur Erkenntnis desselben gelangt ist, dort oben verharrt, sondern wieder hinabsteigt zu seinen früheren Mitgefangenen (im Bilde), dieselben von ihrem vermeintlichen Wissen losreisst und sie durch die im Bilde angegebenen Stufen hindurch zu der Wissenschaft und Erkenntnis vom höchsten Gute führt, welche ein sittlich gutes Leben verschafft.

Wie erhaben muss sich demnach Plato das Wesen oder die Idee des Guten gedacht haben, wenn er ihr, bezw. ihrer Erkenntnis eine solche Wirkung zuschreibt! Sie führt zum sittlich guten Leben. Das ist ja der Gipfelpunkt und das Ziel alles edlen Strebens in alter wie in neuer Zeit. Damit hat aber Plato das Endziel aller hellenischen Ethik gekennzeichnet. Dass die Erreichung desselben nicht leicht sei, hat uns Plato in dem bekannten Gleichnis gesagt. Ebenso gross sind auch, wie wir gleichfalls im Bilde sahen, die Schwierigkeiten, welche dem zur höchsten

Erkenntnis Gelangten von denen entgegengesetzt werden, die er von ihrem vermeintlichen Wissen losreissen, zur höchsten Klarheit der Erkenntnis führen und damit in jenen idealen Zustand versetzen will. Doch der Philosoph darf nicht von vornherein an der Verwirklichung dieses Gedankens verzweifeln, sondern muss dem hohen Ziele besonders dadurch nachstreben, dass er die Herzen der Herrscher für wahre Weisheit gewinne, dass die Könige Philosophen werden und durch sie das Gute zur Herrschaft gelange (470 C, 496 E ff. Politicus 293 C). Während die altgriechische Auffassung die sittlichen Aufgaben fast ganz in den politischen aufgehen liess, führt Plato umgekehrt die politischen Aufgaben auf die sittlichen zurück. Sein wesentlicher Zweck ist daher das Gute und ebendamit die Glückseligkeit der Staatsbürger, und seine Hauptaufgabe die Erziehung des Volkes zum sittlich guten Leben (500 D, Gorgias 464 B f. 521 D ff, Polit. 309 C). Dieses aber beruht, wie wir sahen, auf der Erkenntnis des höchsten Gutes. Sie muss das ganze Leben durchdringen, reinigend umgestalten und mit ihrem verklärenden Glanze erfüllen und so, von der Idee des Guten selbst getragen, den Menschen zu jenen Höhen führen, wo wir die Gottähnlichkeit erreicht zu haben glauben.

Der griechische Sprachgebrauch bezeichnet das sittlich Gute zugleich als das Schöne (vgl. *καλὸς κἀγαθός* — *καλοκαγαθία*), wie er das Schlechte als das Hässliche bezeichnet. Diese Anschauung findet sich auch in dem Tugendbegriffe der Griechen wieder. So ist nach Plato die Tugend Gesundheit und Schönheit und Kraft der Seele, die Schlechtigkeit aber Krankheit und Hässlichkeit und Schwäche (444 D f), und der gute und gerechte Mann übertrifft den schlechten und ungerechten in des Lebens Wohlgestaltung und Schönheit und Tüchtigkeit (588 A).

Wie die Idee des Guten letzte Ursache des Schönen (*καλῶν αἰτία*) ist, so ist sie, wie wir gesehen haben, auch letzter Grund des Wahren (*ἀλήθειαν παρασχομένη*). Darnach haben wir von den Griechen gelernt diese drei Ideen als die höchsten zu denken und sie mit einander verbunden zu nennen. Wenn wir die Vortrefflichkeit eines Menschen ganz besonders hervorheben wollen, so pflegen wir ihn als einen zu bezeichnen, der von Liebe zu allem Guten, Wahren und Schönen erfüllt ist. Näher auf die Verbindung dieser drei höchsten Ideen einzugehen, würde über die Grenzen unserer Aufgabe hinausreichen. Daher mag es genügen, hinzuweisen auf die diesbezügliche Abhandlung von Gustav Schneider „Hellenische Welt- und Lebensanschauungen in ihrer Bedeutung für den gymnasialen Unterricht“ Gera 1893 S. 25 ff.

Wie verhält sich nun die Idee des Guten zur Gottheit? Plato hat seine Gedanken und Vorstellungen von der Idee des Guten in dem Staate (an den von uns besprochenen Stellen), wie er selbst sagt, zusammengefasst. Etwas Neues darüber ausser dem Dargelegten dürften wir schon deshalb in den platonischen Schriften vergeblich suchen. Nirgends jedoch hat sich Plato über obiges Verhältnis unzweideutig ausgedrückt, nirgends die Idee des Guten offenkundig als Gott bezeichnet. Warum er dieses nicht gethan hat, ist schwer zu sagen. Es scheint beinahe als ob er aus Furcht einen neuen, über alles Denken erhabenen Gottesbegriff aufzustellen und damit das Schicksal des Sokrates zu teilen, jene ungenauen und geheimnissvollen Ausdrücke über das höchste Wesen gewählt habe, denn dass er sich nicht im klaren darüber gewesen sei, dürfen wir nicht annehmen.

Im Altertume waren die Ansichten darüber bekanntlich geteilt. Schon der Nachfolger Platos in der Akademie, Speusippus, seiner Schwester Sohn, und dessen Schüler Xenokrates aus

Chalzedon trennten die beiden Begriffe, und das Gute, welches bei Plato und Aristoteles erster Grund und letztes Ziel des Werdens gewesen war, verlor bei ihnen die Bedeutung als Prinzip und wurde nur Resultat der Entwickelung. Das Nähere über die verschiedenartige Auffassung des ἀγαθόν (und des νοῦς) in alter und neuerer Zeit vgl. Stumpf „Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten" Halle 1869 S. 5 ff. Die Kirchenväter hielten es natürlich mit der Identität, ebenso Marsilius Ficinus, der bedeutendste Platointerpret des Mittelalters. Das Gleiche thun alle neueren Philosophen bis auf Baumgarten-Crusius, Stallbaum und C. F. Hermann, und in der neusten Zeit ist jene Ansicht die herrschende geworden. Stumpf a. O. hat mit grosser Gründlichkeit und logischer Schärfe diese Frage unter Heranziehung aller platonischen Dialoge, in denen abgesehen vom Staate von der Idee des Guten und dem platonischen Gotte die Rede ist (bes. Timäus, Philebus, Leges), behandelt und kommt trotz der scheinbar widersprechenden Stelle im 10. Buche des Staates (596 A — 598 A), welche einen Gott für die Ideenbildung nennt, zu dem Resultat vollständiger Identität.*)

Sehen wir, was sich für den Gottesbegriff aus den von uns in betracht gezogenen Stellen folgern lässt.

Die geheimnisvolle, zögernde und schüchterne Art, mit welcher Plato von der Idee des Guten redet, ist offenbar ein Beweis dafür, dass er an ein so erhabenes und allgewaltiges Wesen gedacht hat, dass es über sich kein anderes zu dulden vermag, weshalb man unter demselben kaum etwas anderes als Gott verstehen kann. Er erklärt sich ausser stande (vgl. S. 3), die Idee des Guten selbst zu zeigen, sodass wir uns damit begnügen müssen, einen ihr ähnlichen Abkömmling in der Sonne kennenzulernen. In Analogieen mit diesem redet er von der Idee des Guten selbst und lässt sie uns in ihren Wirkungen erscheinen. Sie selbst ist nur mit der Vernunft zu schauen. Würde sie dem leiblichen Auge des Menschen plötzlich sichtbar werden, so wäre die Wirkung wohl dieselbe, welche der unvermittelte Anblick der hell strahlenden Sonne auf die Unglücklichen in der dunklen Höhle ausübte. Der Mensch könnte ihren Anblick nicht ertragen. Vielleicht will Plato auch dies in dem bekannten Gleichnis andeuten.

Den Griechen erschien keiner ihrer Götter jemals in seiner wirklichen Gestalt, sondern stets in irgend einer jeweilig von ihm angenommenen oder in seinen Wirkungen. Und der thörichte, ja vermessene Wunsch der Semele in der Sage, den Zeus, den obersten der Götter, in seiner ganzen Herrlichkeit zu schauen, führte bekanntlich mit seiner Gewährung den Tod derselben im Feuer herbei. Auch Plato rechnet, wie wir S. 8 bemerkten, die Idee des Guten zu dem Göttlichen, versetzt sie aber, über alle bis dahin bekannten Begriffe hinausgehend, in das Reich des Geistes. Hier ist sie Gegenstand höchster Erkenntnis, Königin auf dem Gebiete des Intelligiblen. Wer sie einmal erkannt hat, fragt nichts mehr nach dem Scheinwissen und den wandelbaren Dingen dieser Welt. Das muss uns unwillkürlich erinnern an das Wort des Psalmisten im 73. Psalm: „Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde."

Alles Dasein steht unter der Herrschaft des Guten. Aus ihm fliessen als zwei getrennte Ströme des Seins, die sichtbare und die intelligible Welt. Der Idee des Guten wird somit göttliche Schöpferkraft zugeschrieben, und wenn anders wir unter der sichtbaren und intelligiblen Welt (517 B) die Welt insgesamt, den κόσμος der Griechen verstehen dürfen (vgl. S. 6 oben), so ist

*) Stumpf a. O. S. 78—84.

die Idee des Guten eben Schöpferin dieses κόσμος. Von diesem κόσμος sagt Plato im Timäus (29 A), dass er schön sei und sein Baumeister gut und an derselben Stelle, dass er das Schönste sei und sein Baumeister die beste aller Ursachen. Dem Besten aber war es weder erlaubt noch ist es erlaubt, etwas anderes zu sein als das Schönste.*) Die höchste Schönheit aber ist in Gott.**) Darnach lässt sich unter Hinzuziehung obiger Stellen im Timäus wohl auf die Identität der Idee des Guten mit dem Gottesbegriff schliessen.

Wenn Plato endlich die Idee des Guten als αἰτία πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν, also auch unmittelbar als letzte Ursache ihrer selbst und somit als ewig bezeichnet, so dürfen wir wohl, da zudem für eine gegenteilige Annahme in den von uns angezogenen Stellen kein Grund vorliegt, für eine volle Identität der Idee des Guten in Platos Staat mit dem Gottesbegriff eintreten.

Anklänge an christliche Anschauungen finden sich in den platonischen Schriften zahlreich. Krohn†) erklärt deshalb die Dunkelheit der platonischen Ausdrucksweise über die Idee des Guten sogar damit, dass er meint, Plato habe sich in einer Verlegenheit befunden, die sich einfach aus dem Nochnichtdasein des Christentums herleiten lasse. „Erst da haben wir eine reine Gotteslehre bekommen, welche den Bestand unserer Ideale in dem Wesen des höchsten Geistes niederzulegen verstattet. Plato hatte den reinsten Begriff von der Gottheit, der sich im Christentume denken liess." Es möge genügen, am Schluss unserer Abhandlung einige Belegstellen zur Vergleichung anzufügen.

Die ewige Schöpferkraft der Idee des Guten ist Quelle aller Erkenntnis, alles Wissens und aller Weisheit. Dieser Gedanke erinnert uns an die Worte des 104. Psalms: „Herr, wie sind deine Werke so gross und viel, du hast sie alle weislich geordnet, und die Erde ist voll deiner Güter", oder an den staunenden Ausruf des Paulus Röm. 11, 33 „O, welch' eine Tiefe des Reichtums, beides der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!" Und die Wahrheit spendende Kraft der Idee des Guten lässt uns denken an das Wort des Herrn Joh. 16, 13 „Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten." Auch die Wahrheit ist neu aus der platonischen Lehre herübergekommen, dass das Sittliche nicht allein aus der menschlichen Natur erkannt, nicht allein in ihr begründet werden kann, sondern es wird erst durch die Kenntnis der Idee des Guten vermittelt, denn wüssten wir alles Übrige und sie nicht, so wäre es uns nichts nütze, gerade wie uns ein Besitz nichts hilft ohne das Gute. So ist auch im Christentume die wahre Sittlichkeit auf religiöse Grundlagen, auf die Kenntnis Gottes, zurückgeführt.

Dem Heidentume gegenüber bedeutet die platonische Theologie, soweit wir sie schon im Staate erkannt haben, wiewohl sie über das Stadium des Forderns nicht hinausgekommen ist, einen Fortschritt von nicht zu unterschätzender Bedeutung. „Plato hat in ihr den letzten Grund alles Seins und Erkennens geahnt, und sein sittliches Bewusstsein, das sich mit solcher Macht und Tiefe nicht wieder in der hellenischen Welt ausgesprochen, fand in ihr allein die Bürgschaft für seine und für alle Wahrheit. Mit einem Federstrich hatte er unter den alten Göttermythen aufgeräumt, gütige und unwandelbare Wesen an ihre Stelle gesetzt. Er war nun zu einem ein-

*) Timäus 30 A.
**) Winckelmann, Geschichte der Kunst des Altertums. Dresden 1764 S. 149.
†) »Die platonische Frage.« Halle 1878, S. 87.

zigen Wesen fortgeschritten, dem er neben diesen beiden Attributen noch die schöpferische Allmacht zuerkennt. Mit der Weltbildung befasst es sich unmittelbar nicht, sondern überlässt sie dem Lichtquell, dem lebendigen Zeugen seiner Herrlichkeit; nur in dem geistigen Universum schlägt es seinen Thron auf. Wenn also jemand fragen wollte, wo nun die Theologie Platos liege, so ist ihm zu antworten: in diesem Lichtreich des zu Gott und zum Göttlichen emporstrebenden Gedankens. Er signalisiert wie ein Frührot den aufsteigenden Tag der religiösen Erneuerung der Menschheit.“ *)

*) Krohn a. O. S. 95.